

كتاب



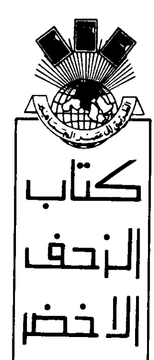
سلسلة فكرية عقائدية في النظرية العالمية الثالثة

د. رجب أبو دبوس

أخلاق الاجتماع

المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان
طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

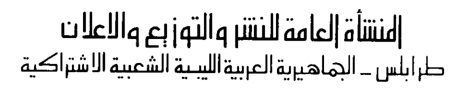
أخلاق الاجتماع



د. رَجَب أبُو دَبّوس







الطبعة الأولى
1392 و.ر ـ 1983م

المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

ص ب
959

عمر يوسف البرقي

الحلقة الاولى

إن تفسير الأخلاق كتعريف بدئي يعني دراسة أفعال الإنسان من حيث دوافع هذه الأفعال، ومصادر هذه الدوافع، ومن حيث نتائجها. وبالرغم من أن هناك علوماً أخرى تدرس نفس الموضوع إلاّ أنها تختلف عن تفسير الأخلاق في عدة نواح: فعلم النفس، وعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع وعلم السياسة.. إلى آخر قائمة ما يسمى بالعلوم الإنسانية تدرس أيضاً أفعال الإنسان. فعلم النفس يدرس الإنسان من حيث إن أفعاله ترجع إلى دوافع نفسية في طبيعة الجهاز النفسي Psychisme. فالبخل أو التبذير مثلاً يرجعان إلى طبيعة التكوين النفسي وكذلك العداء للمجتمع والفسق.. إلخ ترجع إلى التكوين النفسي. وعلم

السياسة يدرس أيضاً أفعال الإنسان من حيث علاقتها بالآخرين من خلال نظام السلطة في المجتمع وتوزيع هذه السلطة بين فئات المجتمع أو بالمعنى الأدق احتكارها. كما أن علم الاقتصاد يدرس النشاط الإنساني باعتباره منتجاً مادياً، ومحاولاً الوصول إلى «القوانين» التي تحكم سواء الإنتاج أو توزيعه، وعلم الاجتماع يدرس أفعال الإنسان عموماً سياسية واقتصادية بما في ذلك النظام الأخلاقي باعتبارها تجري في جماعة كواقعة قابلة للوصف.

وقد حاولت هذه العلوم ومن ضمنها علم الأخلاق أن تضفي على نفسها صفة الموضوعية أو بالمعنى الأدق الحيادية الأخلاقية amorale. فعلم النفس يحاول تأسيس نفسه على أسس فسيولوجية باعتبار أن مصدر أفعال الإنسان فسيولوجي، ولهذا لا يستخدم علم النفس مصطلح خير وشر بل لكي يصف الأفعال يلجأ إلى مصطلحي سويّ ومريض.

وعلم الاقتصاد يعمل على إقناعنا بأنه إنما يكشف عن «القوانين الطبيعية» التي تحكم الإنتاج والتوزيع، وقد تسنى للاقتصاديين أن يعلنوا بفضل «القوانين الطبيعية» أن شفاء الانسان مرده إلى إغفال أحد القوانين الطبيعية، وأن علاج شقائهم في يدهم بأن يمتنعوا عن الزواج، وإذا تزوجوا أن يمتنعوا عن الإنجاب[1].

كما أن علم السياسة يحاول إرساء ظاهرة السلطة على مبادىء طبيعية naturel، باعتبار أن السلطة ـ مستنداً في هذا إلى علم الاجتماع ـ ظاهرة مرتبطة بوجود الجماعة، فحيثما وجدت جماعة كان لا بدّ من تأسيس «سلطة».

وفي هذا المجال أيضاً تدخل محاولات علمنة الأخلاق، باعتبار أن الأخلاق نفسها ظاهرة طبيعية ترتبط عند البعض بالمرحلة التاريخية ومدى تطور أدوات

(1) جورج سول: المذاهب الاقتصادية الكبرى ص 75.

الإنتاج، وعند آخرين باعتبارها قائمة على أسس مغروسة في طبيعة كل فرد، وفي الحالين نصل إلى نسبة الأخلاق، وبمعنى أصح استحالتها، وعلى ضوء هذه النسبية أمكن تبرير الرق باعتباره عامل بناء وضريبة لا بدّ منها في نطاق ظروف الزمان والمكان ومستوى تطور القوى المنتجة[2] وإنكار حرية الإرادة[3] من قبل ماركس.

وقد يكون في توجه بعض العلوم إلى الموضوعية بعض الصواب إذا نظرنا إلى هذا التوجه على أنه يفسر جزئياً سلوك الإنسان. أما إذا كان الادعاء بأنها تفسر كل سلوك الإنسان، فإن الموضوعية تتهاوى لتكشف عن أساس لا موضوعي لادّعاء الموضوعية.

فالدافع الأساسي الذي كان يهدف إليه علم

---

(2) أحمد علي: الإسلام والمنهج ص 70.

(3) كارل كاوتسكي طريق السلطة ص 47.

الاقتصاد مثلاً هو تبرير العلاقات القائمة في الإنتاج والتوزيع والملكية باعتبارها تخضع لقانون طبيعي خارج إرادة الإنسان، بالتالي يستحيل تقييمه أو الحكم عليه أخلاقياً، فما ذنب الرأسمالي في مآسي المجتمع؟ إنه يخضع لقانون السوق الذي لا يرحم كما يخضع له العامل والفقير. فإذا قبلنا مثل هذا الرأي اضطررنا إلى إخراج الاقتصاد من دائرة الأخلاق، وقد وقعت الماركسية في هذا المحظور حين قررت أن الأخلاق تنشأ في كل مرحلة تاريخية مرتبطة كبناء علوي بنمط الإنتاج، فهي لم تستقل فقط بالاقتصاد عن الأخلاق بل أيضاً جعلت الأخلاق تابعاً للعامل الاقتصادي وهذا ما يحدث بالنسبة للرأسمالي، ولكنه، وهذا ما اختلط على ماركس، لا يتصرف وفقاً لأخلاق، بل وفقاً لعامل الربح والخسارة. بل يستعمل الأخلاق نفسها من حيث مردودها المادي ومن هنا ظهر القول الواسع الانتشار l'affaire c'est l'affaire وبالتالي لا



يمكن الحكم على المشروع الرأسمالي إلا من حيث مردوده المادي.

وحتى وإن كان التوجه الموضوعي لعلم الاقتصاد لا يقصد به تبرير الواقع، فإنه بانطلاقه من الواقع دون تقييم لهذا الواقع يعني قبوله، إذ من الصعب أن يصف مشاهد، بتجرد، معركة بين اثنين.

وإذا كانت الرأسمالية قد نجحت في فصل الأخلاق عن الاقتصاد لكنها مع ذلك أسَّست أخلاقاً جديدة معتمدة على تفسير خاص للأخلاق «يعتبر تنوع العالم واللامساواة الناتجة عنه ضرورة وخيراً، والمساواة شر، أما الصراع الذي ينتج عن اللامساواة فهو ضرورة من أجل تقدم المجتمع».

وعلم النفس حين يدَّعي إرجاع جميع أفعال الإنسان ودوافعها إلى وظائف الأعضاء أو غريزة من الغرائز (فرويد) كان يخفي في غالب الأحوال تبريراً

لممارسات واقعية. وادِّعاء علم الاجتماع بأنه علم وصفي لا يتدخل في مجرى الأحداث، أدّى به إلى قبول كل الأفعال وما يرتبط بها، فهو يدرس مثلاً «ظاهرة» الفقر، أو الدعارة أو الكحول، أو انحلال الأسرة أو الانحراف والتشرد، محاولاً أن يسلك في هذا مسلك الجيولوجي في دراسته لأنواع الصخور، ولكنه، أي علم الاجتماع ينتهي في كل الأحوال إلى أحد موقفين، إما تقرير الواقع وفي هذا لا يضيف جديداً، فمن يجهل وجود الفقر في مجتمع به فقراء، أو الدعارة أو إدمان الكحول.. إلخ أو أنه، وهذا هو الموقف الغالب يتلمس أعذاراً لمثل هذه الظواهر: الفقير كسلان لا يملك المبادرة، لا يخاطر، الدعارة ظاهرة صحية إذ تؤدي وظيفة مهمة.. إلخ وينتهي علم الاجتماع كما ينتهي علم النفس إلى محاولة تكييف الإنسان مع محيطه، بدلاً من تكييف المحيط مع الإنسان.

وقد يتعلل هؤلاء تستراً وراء الموضوعية، بأنهم

يدرسون ما هو كائن ولا يهمهم ما سيكون وهو ما يميز تفسير الأخلاق، ومع هذا فإن ذلك ادِّعاء خاطىء، فرغم ادِّعاء هذه العلوم جميعاً بحيادها القيمي إلّا أنها في الحقيقة مؤسسة على حكم قيمي، فادِّعاء قوانين طبيعية في الاقتصاد يعني تبرير العلاقات القائمة، واعتبار الانقسام في المجتمع بين سلطة وخاضعين ظاهرة ضرورية لاجتماع الإنسان يعني تبرير هذه الوضعية، «ففكرة الحكومات سواء كانت مبرّرة أم لا هي حتى الآن حكماً مسبقاً متعارضاً بصورة جذرية مع العدالة»[4]. وإرجاع جميع الظواهر النفسية إلى وظائف الأعضاء يعني تبرئة الوضع القائم. وفي هذا كله موقف قيمي.

إن الخطأ ليس في محاولة علم الاقتصاد أن يكون علماً، ولا في علم الاجتماع أن يدرس وصفياً الظواهر الاجتماعية، أو أن يهتم علم النفس بدراسة وظائف

(4) برودون عن ج غورتيش برودون ص 60.

الأعضاء. ولكن الخطأ في ادِّعاء الحياد القيمي واستبعاد الحكم القيمي باعتباره حكماً لا علمياً لا يجوز اعتباره، بالرغم من أنها جميعاً مؤسسة على حكم قيمي.

وإذا كانت الأخلاق تدرس ما هو كائن، إلّا أنها لا تكتفي بذلك بل إنها تتعداه إلى ما يجب أن يكون، بل لا تدرس ما هو كائن إلّا من خلال ما يجب أن يكون، بحيث من الممكن أن نسميها «علم الواجب». ولا تقبل الأخلاق أو علم الواجب دراسة أفعال الإنسان مجردة من القيمة، إذ رغم استحالة هذا التجريد فإنه إن أمكن فرضاً تتساوى كل الأفعال. بحيث تصبح دراستها أو حتى مجرد الاهتمام بها مضيعة للوقت. إن الأخلاق تدرس أفعال الإنسان من حيث القيمة.

إن الأخلاق تدرس أفعالنا ـ قلنا ـ من حيث دوافعها أي من حيث لماذا قمنا بهذا الفعل دون غيره، وما الذي يمنعنا من إتيان ذاك الفعل، وحين نقوم بفعل من

الأفعال فكيف نحكم على هذا الفعل، أعني هل ما قمنا به خيراً أم شراً؟ ومتى ووفق ماذا نصدر هذا الحكم؟!.

وفي تاريخ علم التفسير ظهرت عدة محاولات للإجابة على ما طرحنا من أسئلة، بل من المستبعد أن يوجد مفسّر دون أن يكون له رأي في الأخلاق وفي تحديد النازع والوازع ومصدر التقييم الأخلاقي.

ورغم هذا الإرث الهائل من المدارس التفسيرية فإنه من الممكن في تفسير الأخلاق أن نضع أيدينا بكل وضوح على اتجاهين:

1 ـ اتجاه يلجأ للإجابة على ما طرحنا من أسئلة إلى عوامل خارجية عن الإنسان مستقلة عنه سواء في تحديد النازع أو الوازع أو مصدر الحكم القيمي، ومن الممكن أن نحصرها في الله (الدين) المجتمع، الدولة والقانون.

2 ـ وهناك اتجاه يلجأ إلى عوامل ذاتية في الإنسان مثل العقل، الضمير أو الحاسّة الخلقية، المنفعة واللذة.

1 ـ الأخلاق والسلطة الخارجية.

2 ـ الله والأخلاق.

ترجع أغلب الاتجاهات الدينية في الإجابة على ما طرحناه من أسئلة إلى تفسير واحد «الله» فالله هو الذي يمنع الإنسان عن فعل ما ويدفعه إلى فعل آخر، والله هو الذي يحدِّد الخير والشر. وقد وصل الأمر بالاتجاه المتطرف أن أبطل الأخلاق بإبطاله أية سيطرة للإنسان على أفعاله، وقد تمثلت مصاعب هذا الاتجاه المتطرف أولاً في إلغاء مسؤولية الإنسان وإبطال العقاب وإبطال الثواب، إذ إن كان فعل الخير ليس بإرادتي بل مرغماً فكيف أثاب على ما لم أفعله إلّا مرغماً وربما لو كان لي الخيار ما فعلته وكيف أعاقب على فعل دفعت إليه رغماً عني تنفيذاً لمشيئة الله؟ ولو ترك لي حرية الخيار ما

فعلته؟ إن إبطال حرية الإنسان تعني في نفس الوقت إلغاء الأخلاق.

وبالإضافة إلى ما سبق يصبح الخير والشر ليس أمراً ثابتاً ولو فرضاً، فليس الفعل خيراً أو شراً في ذاته بل إنه يكتسب هذه القيمة أو تلك بناء على إرادة الله، وعلى هذا النحو من الممكن أن يصبح سلوك ما خيراً بعد أن كان شراً والعكس صحيح والأمر يتوقف على أرادة الله، إذن لا خير ولا شر بالنسبة للإنسان وإنما أرادة مفروضة عليه، ولكننا نلاحظ غير هذا تماماً، فالخير والشر موجودان حتى في مجتمع لم يسمع بأي دين وليس له أي إله (يستثنى من هذا الأديان الوضعية وآلِهتها فلها تفسير آخر).

وهذا يعني أن الخير خير لذلك أمر الله به والشر شر لذلك نهى الله عنه، وأن الخير والشر هما في حقيقتهما إنسانيان فالأفعال ليست محايدة بالنسبة للإنسان تستمد قيمتها الأخلاقية من الله أو الدين بل هي محايدة

بالنسبة لله؛ فشرب الخمر مثلاً أو الزنى ليس شراً بالنسبة لله وإنما للإنسان، وإغاثة الملهوف ونصرة الضعيف ليست خيراً بالنسبة لله وإنما للإنسان، فالله إذن أمرنا بخيرنا ونهانا عن شرنا، ولا يمكن أن يكون الخير خيراً بدون أن نكون في مواجهته أحراراً، ولا الشر شراً دون أن نكون أحراراً في إتيانه أو تركه «لا قيمة بدون حرية ولا حرية بدون قيمة»[5].

(5) جوزيف كامبي القيمة والحرية ص 102.

الحلقة الثانية

إن الدين لا يكون مصدراً فعالاً للإلزام الأخلاقي إلّا إذا توفر الإيمان الذاتي الذي يحوِّل الإلزام إلى التزام. ولكن هذا لم يكن دائماً متوفراً، إلى جانب ظهور تبريرات تلقفها الناس مستندين إليها، فليس هناك أسلم من أن ينفصل الإيمان بالله عن السلوك الأخلاقي، وأصبح شعار الكثير من «المؤمنين»: «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة»، وزيادة على ذلك فإن العقوبات مؤجلة كما أن الثواب أيضاً مؤجل، وهذا التأجيل استغله الكثيرون على أمل أن يتوبوا قبل الأوان أو أن «يغسل رمته» أي يحج ليمسح الذنوب. وهذا ما نشاهده اليوم من انفصال شبه كامل بين «الإيمان» والسلوك الأخلاقي (أو اللا أخلاقي).

ولكن من الصعب الاعتماد على مثل هذا المصدر لأنه من الصعب معرفة «الإيمان» من عدمه عند الناس، كما أنه من الصعب انتظار قضاء الله «الثواب أو العقاب» في اليوم الآخر. . ودون أي تناقض مع «الدين» كمصدر للإلزام بدأ التفكير في مصدر مساعد يختلف عن الأول في أنه حاليّ. يعاقب المخطيء ويثيب المصيب في هذه الحياة دونَ أن يلغي هذا ثواب أو عقاب «الحياة الأخرى».

من يحدِّد الخير والشر؟ من يدفعنا إلى عمل الخير والابتعاد عن الشر؟ لماذا نلوم أنفسنا ونشعر بالضيق حين نأتي فعلاً بإرادتنا ونعرف أننا نأتي منكراً؟.

من الصعب في الواقع تبني وجهة النظر المتطرفة التي أشرنا إليها سابقاً والتي تجعل الخير والشر يتوقفان على «مزاج» الله وبالتالي من الممكن ـ ولو فرضنا ـ أن يغير الفعل الواحد صفة القيمية حسب «مزاج» الله، فالخمر مثلاً تكون من وجهة النظر هذه شراً لأن الله نهى عنها،

ومن الممكن أن تكون خيراً لو أن الله رأى فيها رأياً آخر بل محايداً أخلاقياً ولا يكون هذا وذلك إلّا لأمر إلهي. ولكن نرى من خلال الحياة المعاشة، وحتى إن لم نسمع عن أمر إلهي، أن الخمر شـر، وأن الزنى شر لما ينتج عنهما من نتائج لا يستطيع عقل واحد أن يعتبرهما خيراً. وهذا يعني أن الخير خير، لذلك أمر الله به والشر شر، لذلك نهى الله عنه، فالخير والشر قضايا بشرية وليست إلهية.

ولهذا أجاب علماء الاجتماع على ما طرحناه من أسئلة بأن المجتمع هو الذي يحدِّد الخير الواجب فعله والشر الواجب الابتعاد عنه، والمجتمع هو الذي يدفعنا إلى عمل الخير بما يقدِّمه لنا من مكافآت معنوية مثل التقدير، والاحترام. ويمنعنا من إتيان الشر بوسائل معنوية مثل الاستهجان والسخرية الاجتماعية والنبذ، «فدوركايم» يبالغ حين يعزو لجوء فرد ما إلى الانتحار إلى ضغط المجتمع عليه[6]، وجون ستيـوارت مل،

(6) راجع دور كايم الانتحار.



يرى مع الترابطيين أن الشعور بالخير والشر الذي يعزوه البعض إلى الضمير الأخلاقي إنما ينشأ عن الترابط الذي تقيمه التجربة والتربية بين سلوك ما ونتائجه. فالطفل الذي يكذب أو يسرق.. إلخ يعاقب. والطفل الذي يصدق ويحسن السلوك يكافأ بما يسرّه. ومن هنا يرتبط في عقل الطفل الكذب والسرقة.. بالعقاب أي بالشر ويرتبط الصدق والإحسان بالمكافأة، وبتكرار مثل هذه التجارب تنشأ لدى الطفل قدرة التنبؤ بنتائج سلوكه قبل إتيانه وبالتالي أمكانية صرف النظر عما يتوقع منه عقاباً وطلب ما يتوقع منه مكافأة. وبالتالي فإن الواعز الأخلاقي ومعيار القيمة مصدرهما خارجي في المجتمع، ويشبه هذا ما ذهب إليه فرويد حين أرجع الحاسة الخلقية التي تدفعنا إلى عمل الخير والابتعاد عن الشر، كما تمكننا من تقييم الأفعال ليست ألّا استبطاناً لأوامر ونواهي الآباء أو ما يسميه الأنا الأعلى Superego.

ولكن هذا التفسير لنشوء الحاسة الخلقية لا يجيب إلّا جزئياً على ما طرحنا من أسئلة. ويضعنا أمام صعوبات عدة.

1 ـ كيف نفسِّر التغيير الذي يحدث في قيمنا وفي نظرتنا إلى الخير والشر، إذ ليس كل ما رآه أباؤنا خيراً نراه نحن الآن خيراً، وليس كل ما اعتبروه شراً نعتبره نحن كذلك، فلو بعث أحد أجدادنا من قبره لسارع بالعودة إليه، إذن إذا كانت الحاسة الخلقية ليست إلّا أوامر ونواهي الآباء والأجداد فمعنى ذلك أن كل جيل يحملها إلى الجيل الذي يليه وهذا ما يحدث جزئياً فقط.

2 ـ كيف توصّل أجدادنا إلى معايير الخير والشر حتى أمرونا بأن نفعل كذا ونهونا عن فعل كذا، كيف وصل أجدادنا إلى فكرة وجود نظام ينبغي تحقيقه مستقبلاً؟.

3 ـ ليس كل ما نتلقاه من عرف أو عادات أو أوامر ونواه أخلاقية من أجدادنا صالحاً، وليس كل ما يطلبه

منا «المجتمع» مقبولاً، ونحن نلمس التمرد أحياناً والثورة أحياناً أخرى والخروج على معايير المجتمع فكيف يظل المجتمع سلطة أخلاقية مع خروجنا عليه وثورتنا أحياناً ضده؟.

من العبث أن نبحث عن إجابة لمثل هذه الأسئلة عند التطويريين وعلى رأسهم سبنسر، وكل ما نجده هو قولهم بأن النظام الأخلاقي قد تمَّ على مر تاريخ البشرية كل جيل يضيف إلى تجربة الجيل السابق، وفي هذه الإجابة على الأقل، أقرار بأن الإنسان فعّال وليس مجرد منفعل.

بدون شك لعب المجتمع دوراً هاماً في الحياة الخلقية للإنسان، دون اللجوء إلى عقوبات مادية، فالإنسان يكره أن يعرف عنه البخل أو الجبن أو الكذب أو فساد الذمة أو الطعن في الغائب، أو أن يظهر للناس مخموراً فاقداً صوابه وفاقداً التحكم في سلوكه بل قد يفضل أحياناً الموت على أن تعرف عنه

هذه الخصال السيئة فكثير من الناس يخشون الناس أكثر من خشيتهم لله. وهم يقرُّون بأنها خصال سيئة. ورغم عدم وجود أي قانون مادي أو عقوبات مادية إلّا أن الإنسان يحرص على التحلي بخصال مثل الكرم، الشجاعة، الصدق إلخ... دون أن يناله غير الاستهجان الاجتماعي ولكن ما يعترض كون المجتمع سلطة أخلاقية إلى جانب الصعوبات التي أشرنا إليها سابقاً، إن المجتمع لا تكون سلطته الأخلاقية فعَّالة إلّا إذا كان مجتمعاً متآلفاً متعارفاً يعطي فيه الفرد قيمة عالية للاجتماع فيسعى للحصول على تقدير الناس واحترامهم، ويخشى استهجانهم، ولهذا فقدت هذه السلطة الأخلاقية فعاليتها في المدن بشكل أحدّ من الأرياف.

وعلى كل حال فإن سلطة المجتمع الأخلاقية تقوم في الواقع على «قيمة الاجتماع» فإذا كان الإنسان يعطى للاجتماع صارت سلطة المجتمع الأخلاقية فعّالة، وإلا

فإن مصير المجتمع كمصير الدين بالنسبة لمن ليس مؤمناً وهذا يعني أن سلطة المجتمع الأخلاقية لا تقوم إلّا بقبول ذاتي من أفراده لها، أي أن أساس سلطة المجتمع يقوم في أفراده.

ونظراً لصعوبة تغيير قيم المجتمع، فإن هذا يتطلب تضحية من ناحية الأفراد واقتناعاً من قبل بقية المجتمع حتى يتحول السلوك الفردي إلى معيار أخلاقي اجتماعي[7].

ونظراً لأن بعض فئات المجتمع لا تستطيع صبراً من ناحية حتى يحصل الاقتناع، ولأنها تدرك أن هذا الاقتناع لن يحصل لأن المعايير التي تريد إقامتها لن يقبلها المجتمع فإنها لجأت إلى سلطة جديدة تجبر الإنسان على أن يكون «أخلاقياً» رغم أنفه، اقتنع أم لم

(7) راجع الفصل الأول من الكتاب الأخضر: شريعة المجتمع.
ود. رجب بودبوس محاضرات في النظرية العالمية الثالثة ص 203.



يقتنع، قدَّر قيمة الاجتماع أم لم يقدِّر، آمن بالدين أم لم يؤمن، وقد سبق نشوء هذه السلطة انقلاب في النظام الأخلاقي صارت معه الغاية التي يهدف إليها كل سلوك قابلة للترجمة إلى «أوراق عملة».

القانون والدولة:

لقد تمثَّلت السلطة الجديدة في مجال «الأخلاق» في القانون والدولة المنفّذة له، فالقانون حدَّد الممنوع والمباح كما حدّد العقوبات التي تنتظر كل مخالف، وكذلك المكافأة المخصَّصة لمن يحسن السلوك، كما حدَّد أيضاً أداة التنفيذ شرطة، محاكم، سجون... إلخ وبنشوء هذه السلطة انتهى الحديث عن الخير والشر الحرام والحلال وأصبحنا نسمع فقط عن الممنوع والمباح وبغض النظر عما يمكن إيراده من اعتراضات على القانون كمصدر للإلزام الأخلاقي[8] إلّا أن المهم هنا أنه وفقاً للقانون أجبر الإنسان على أن يكون أخلاقياً

---

(8) المرجع السابق ذكره.

رغم أنفه فهو لا يعتدي على غيره لأنه يخشى السجن ولا يسرق لأنه يخشى السجن.. إلخ ولم ينسَ «القانون» أن يحدد السرقة والاعتداء في أحيان كثيرة بحيث يعاقب البريء ويظل السارق طليقاً ويسجن المعتدى عليه بينما يمرح المعتدي.

ولكن هذه السلطة تواجهها عدة صعوبات في مجال الأخلاق:

1 ـ إن الفعل الواحد صار من الممكن أن تتغير قيمته الأخلاقية بحيث أصبح الفعل في حد ذاته محايداً أخلاقياً لكنه يكتسب قيمته من «القانون» ولما كان القانون متغيراً حسب أمزجة الحكام صار بالإمكان أن يكون الفعل الواحد أحياناً ممنوعاً وأحياناً مباحاً..

2 ـ وبناء على ما سبق صار بإمكان الفرد، أن تأكد من إفلاته من الرقابة، أن يفعل كل شيء. فإذا كان دستوفسكي قد ذهب إلى أنه «إن كان الله غير موجود

فكل شيء مسموح به» فإننا نقول هنـا «إن كان البوليس غير موجود فكل شيء مباح».

3 ـ إن الاعتماد على سلطة القانون قد وصلت أقصى حدّ لها في النظم الماركسية. فالفعل صار يقيَّم من وجهة نظر المجموعة الحاكمة، وبالتالي تتغير وجهة النظر هذه بتغير هذه المجموعة وأحياناً باختفاء «رأسها» وهكذا وجدنا من يحكم عليه ويدان بالخيانة العظمى في عهد ثم في عهد آخر إذا به بطل قومي قد رد إليه اعتباره ونصبت لتمجيده الأنصبة. إن تسييس القيم الأخلاقية أدى إلى اختفاء الأخلاق وبقاء السياسة وهكذا أصبح من «حق بل من واجب إنسان ما أن يقتل إنساناً آخر لأنه يقطن في «الضفة الأخرى من النهر» ولأن حاكمه على خلاف مع حكام الأول»[9].

(9) باسكال عن قوليان: الماركسية أمام الإنسان ص 120 وفي موضوع تسييس الأخلاق في النظم الماركسية راجع ماركور: الماركسية السوفياتية من ص 127 إلى 163.



الحلقة الثالثة

نوشك أن نعبر مفترق طرق، تضاء الإشارة الحمراء أمامنا، نقف انتظاراً للإشارة الخضراء، هذا سلوك لا غبار عليه يتطابق فيه القانون الذي يعاقب منتهك الإشارة الحمراء مع الأخلاق المتمثلة في الحرص على حياة الآخرين وعلى حياتنا، ولكن عندما نسأل أنفسنا لماذا توقفنا فإننا قد نجد الفاصل بين القانون (أو أي سلطة خارجية) والأخلاق كبيراً.

ولكن العديد من المفسرين رفضوا اللجوء إلى «السلطة الخارجية» في مسألة الأخلاق، بل اعتبروا ذلك لا أخلاقياً، فالفرد الذي يتصرف وفقاً للممنوع أو المباح مع أن تصرفه لا غبار عليه من الناحية القانونية إلا أنه ليس «أخلاقياً» وهذا يعني التمييز بين السلوك

الأخلاقي وبين السلوك القانوني، وقد لا يعني هذا التمييز أن السلوك الأخلاقي يتعارض مع السلوك القانوني من حيث هو سلوك، فليست المقارنة من وجهة النظر هذه، فالسلوك قد يكون متطابقاً مع القانون ومع الأخلاق من حيث نتائجه، وقد لا يكون كذلك من حيث مصدره ولتوضيح هذا نورد المثال التالي:

فإذا كنا قد توقفنا خشية وجود شرطة مرور ـ في هذه الحالة فالكثيرون منا لا يقيمـون وزناً لإشارات المرور إذا تأكدوا من عدم وجود شرطي لحراستها ـ أو لخوفنا من نتائج اختراقنا لإشارة المرور بحصول حادث تصادم. . إلخ وهنا برغم أن المظهر الخارجي لسلوكنا لا غبار عليه من الناحية القانونية والأخلاقية ألّا أنه ليس أخلاقياً، لأن التصرف هنا يتم وفقاً لـلإلـزام الأخـلاقي ـ القـانـوني وليس وفقـاً للإلتزام. . أما إذا كنا قد توقفنا بغض النظر عن أي اعتبارات خارجية حتى لو تأكد لنا خلو الشارع من

السيارات ومن شرطة المرور حتى لو كان ذلك في منتصف الليل فإن سلوكنا هذا يكون أخلاقياً.

ولهذا فإن الاعتماد على القانون صارت له نتائج سلبية على أخلاقيات الناس، وأصبح المزيد من القوانين يعني إفلاساً أخلاقياً مما يتطلب المزيد من القوانين... وهكذا دواليك.

إلا أنه من ناحية أخرى برغم الاستهجان الاجتماعي وبرغم الممنوع القانوني والسجون والشرطة فإن هناك من يتحدى المجتمع ويخرق القانون، ليس عن جهل فهذا ليس موضوعنا بل عن علم لأنه يرى أنه من «الأخلاق» أن يفعل أحياناً ضد القانون وضد غالبية الناس، وهذا يعني أن الأخلاق ليست مجرد استهجان المجتمع أو رضاه وليست الممنوع القانوني، خاصة وأن مصادر القانون في الواقع هي أمزجة السلطة الحاكمة وبالتالي لا يجد الإنسان حرجاً في انتهاكها، والناس ليسوا دائماً على حق لأنهم كثرة،

فالكثرة العددية قد لا تعني شيئاً فلقد استهجن كفار قريش وهم كثرة سلوك الرسول محمد عليه الصلاة والسلام وهو الفرد، كما أن أوائل الآباء في مجتمعنا الذين واجهوا الاستجهان والاحتقار والنبذ لأنهم سمحوا لبناتهم بالخروج والتعليم قد انتهكوا الأخلاقيات الاجتماعية السائدة آنذاك في سبيل مفهوم للأخلاق لم يكن شائعاً، وأدّى صمودهم إلى أن يصبح مفهومهم للأخلاق الشاذ المحارب آنذاك مفهوماً سائداً الآن.

ولهذا كله رأى المفسرون أن الأخلاق لا يمكن أن تطلق على السلطة الخارجية أو على السلوك الصادر بناء عليها. فالفرد الذي لا يسرق خوفاً من العقاب أو الذي يحسن السلوك طمعاً في ثواب هو لا أخلاقي برغم أنه لا يخالف ولا يأتي بسلوك مناف للأخلاق وهناك من يخالف ويأتي بسلوك مناف «للأخلاق» ومع ذلك يعتبر سلوكه أخلاقياً.

وعلى ضوء هذه الإشكالية صار الشغل الشاغل للمفسـرين أيجاد قـاعـدة يمكن أن تفسـر السلوك الأخلاقي ويمكن لكل إنسان أن يتصرف وفقاً لها أخلاقياً وهذه المحاولة لم تقتصر على الزمن المعاصر، بل منذ القدم. فسقراط «+ 399 ق.م» ذهب إلى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، مؤكداً أن الإنسان لا يفعل الشر إلّا جهلاً به فإذا عرف الفضيلة سلك وفقاً لها. وبهذا يجعل سقراط العلاقة بين المعرفة والسلوك وفقاً للمعرفة علاقة آلية.

وهذا أولاً ما ليس بصحيح نظراً إلى أنه حتى وإن كانت العلاقة بين المعرفة والسلوك المتفق معها آلية فإن السلوك يتطلب أمكانيات لا توفرها مجرد المعرفة، مثلاً إذا كنت واقفاً على شاطىء البحر، ورأيت إنساناً يغرق وأعرف أن إنقاذ حياة إنسان فضيلة إلا أنه لكي أحول هذه المعرفة إلى سلوك يجب أن أكون قـادراً على السباحة.



ثم ثانياً ليس من الضروري أن يتطابـق الفعل مع المعرفة، فالإنسان قد يفعل الشر وهو يعرف أنه خير، وبالتالي فإن المعرفة لا تقود بالضرورة إلى التصرف الفاضل.

وقد اتجه أرسطو (+ 322ق. م) بعده وجهة أكثر واقعية حين أكد أن الفضيلة وسط بين رذيلتـين: فالشجاعة على هذا النحو مثلاً وسط بين تهوّر وجبن، والكرم وسط بين تقتير وإسراف، وبرغم بساطة هذا المبدأ وشيوعه حتى في الأمثال الشعبية عند عامة الناس «خير الأمور الوسط» إلاّ أن المشكل أصعب من أن يتغلب عليه وفق مبدأ مجرد: من يحدِّد هذا الوسط؟ ففي موقف معين مثلاً يستدعي التصرف من يحدد الوسط بين رذيلتين؟ فإذا أخذنا المثال المشار إليه فيما سبق، كيف يتحدّد الوسط في هذه الحالة؟ فأنا بين خيارين لا ثالث لهما: إما أقفز إلى البحر لإنقاذ الغريق أو أظل على الشاطىء أتفرج عليه يغوص في الماء، ثم

إن هناك من المواقف ما يكون «التهور» هو المنقذ منها، فإذا هوجمت من قبل حيوان متوحش لا يترك لي هذا من خيار إلّا الموت بين أنيابه مكتوف الأيدي أو مجابهته حتى وإن لم يكن هناك أي أمل في التغلب عليه، وإذا هوجمت من قبل عدو يفوقني عدداً وعدة، ما هو الوسط الذي احتكم إليه في تحديد ردي على هذا العدو، إذ ليس أمامي إلّا الاستسلام أي العبودية أو القتال حتى بدون أمل في النصر، وليس هناك من موقف وسط، لنفرض أننا هوجمنا من قبل أقوى دولة في العالم ونحن أقل عدداً وعدة، ماذا نفعل ما هو الوسط هنا؟ بين العبودية والموت لا وسط، بل يكون قتالنا العدو المتفوق علينا عدداً وعدة لكي لا نموت «فطيساً» ويصدر هذا القرار من حكم قيمي على الحياة الجديرة بأن تحيا.

فإذا صرفنا النظر عن هذه «المواقف الحدّيّة»، فإننا نجد تقدير الوسط بين رذيلتين يختلف من شخص لأخر ونعود هنا إلى النسبية في الوقت الذي هوجمت فيه

«السوفسطائية» لنفس السبب، وهذه النسبية تعني استحالة الحكم القيمي، أذ إن الوسط بين رذيلتين بالنسبة لي ليس هو نفس الوسط بالنسبة لآخر، فالكرم وهو الوسط بين الإسراف والتقتير يتوقف على ما في جيبي من أوراق مالية. إن هذه النسبية التي تقود إليها نظرية «الوسط الذهبي» تتناقض مع مقولة صاحبها «الإنسان حيوان اجتماعي». إذ يستحيل معها إصدار حكم أخلاقي على أي سلوك.

وقد حاول «كانت» في العصر الحديث (+ 1804 م) إيجاد مبدأ أخلاقي يرجع إليه الإنسان في تقييم سلوكه. ينطلق «كانت» مما يعتقده أحكاماً أخلاقية ناتجة عند كل الناس تلقائياً ولا يجد في هذه الأحكام ما يمكن أن يطلق عليه أنه قيمة مطلقة إلّا «الإرادة الطيبة La bonne volonté حيث إن كل الفضائل الأخرى إن لم تحكمها الإرادة الطيبة تتحول إلى شر.

والإرادة الطيبة تتمثل في القيام بالواجب،

و «كانت» يفرّق بين أن نفعل طبقاً للواجب أو أن نفعل بالاتفاق مع الواجب. إن الفعل بالاتفاق مع الواجب يعني أن الدافع ليس الـواجب، وإنما شيء آخـر كمصلحة نطلبها أو لذة نرتجيها أو غير ذلك مما لا يتعارض مع الواجب ولكنه مع ذلك ليس أخلاقياً، فالفعل الأخلاقي عند «كانت» هو الذي يكون طبقاً للواجب وليس له أي دافع آخر.

ولكن لا بد أن هناك دافعاً يدفعنـا إلى القيام بالواجب إلّا أن هذا الدافع لا بدّ وأن يكون من جنس الواجب أي «محض» وهو الاحترام، ويختلف الاحترام عن غيره من الميول في أنه قد نشأ فينا نحو فكرة محضة ليس لنـا فيها أي مصلحـة وهي فكرة القـانـون الأخلاقي.

ما هذا القانون الأخلاقي؟ والذي لا يمكن أن يتوافق مع موضوع ما؟ إنه يكفي أن يتطابق مع نفسه، أعني أن القاعدة أو المبدأ الذاتي للإرادة يكون بالشكل

الذي فيه يستطيع الفاعل أن يريده قانوناً كلياً، مثلاً احترام الوعد، على الفاعل أن يطرح على نفسه السؤال التالي:

هل يريد أن يصبح سلوكه قانوناً كلياً؟

غير أنه من الصعب عملياً أن نكون متأكدين من أن قصد الفعل كان طبقاً للواجب أو متفقاً مع الواجب، وذلك لأن مبدأ الواجب ليس تصوراً تجريبياً أي ليس نابعاً من التجربة، أذ لا يمكن تأسيس الأخلاق على التجربة، فذلك على رأي «كانت» يدمرها، حيث إن التجربة ليس باستطاعتها أن تمدنا بقوانين كلية وصادقة دائماً، وحيث إن القانون الأخلاقي صالح لكل الناس ولكل الموجودات العاقلة فإنه لا يمكن أن ينشأ إلّا عن ملكة العقل وعندما يكون في استطاعة العقل أن يحدد تماماً الإرادة فإن الأفعال التي لها في ذاتها ضرورة موضوعية تكون لها أيضاً ضرورة ذاتية، ولكن إذا كان

العقل في مخلوق ما غير قادر على تحديد الإرادة وإذا كانت إرادة هذا الموجود خاضعة لتأثيرات دوافع وميول ورغبات ذاتية التي لا تتفق مع أوامر العقل دائماً، فإن الأفعال التي ـ موضوعياً ـ ضرورية تظل ذاتياً عرضية وضرورتها تبدو للموجود كنوع من القهر أو الإكراه.

وحيث إن الإرادة ليست «طيبة» إلّا بتدخل العقل فأن هذا التدخل يتمثل في «الأمر الأخلاقي» الذي يعبَّر عنه بالفعل «يجب» وهذه الأوامر تعبِّر عن العلاقة بين القانون الموضوعي للعقل، وبين الإرادة التي في طبيعتها الذاتية ليست محدَّدة بالضرورة بواسطة هذا القانون، ومن هنا تأتي صفة الإكراه أو الفرض، وبالتالي فإن الواجب لا ينطبق ألاّ على الإرادة الناقصة وليس على الإرادة الكاملة والورعة[10].

إننا يمكن أن نلخص مايذهب إليه «كانت» في

(10) عمانويل كانت تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.

موضوع الأخلاق في العبارة التالية «افعل وكأنك بفعلك تسن قانوناً للناس أجمعين» أعني أن تفكر عند الإقدام على أي فعل هل إذا فعل جميع الناس مثلي لا ينفرط عقد الجماعة؟ هل ما أفعله يمكن لكل إنسان أن يفعله؟ ومن وجهة نظر «كانت» أن الإنسان إذا وضع هذا المبدأ دائماً نصب عينيه فسوف يتصرف تصرفاً أخلاقياً فهو لن يسرق لأنه أذا سرق شرَّع السرقة وبالتالي سيكون أول المسروقين، ولن يكذب لأنه بكذبه يشرِّع الكذب وسيكون أول ضحايا الكذب ولن يتآمر لأنه سيكون أيضاً ضحية التآمر وعلى هذا فإن الإنسان يتصرف عكس «الأمر المطلق» فإنه يعلم تمام العلم أنه يقوم بعمل مخالف للأخلاق ولا يرضى أن يتصرف جميع الناس مثله: فالذي يكذب لا يود أن يتحول الكذب إلى قاعدة يسير عليها الآخرون والذي يسرق لا يرغب أن يمارس الجميع السرقة فهو إذ ذاك لا يستفيد من سلوكه «الكذب، السرقة. . . إلخ». إلا



لأن الآخرين لا يمارسونها.

ولكن مثل هذا المبدأ يقتضي أن تكون جميع تصرفات الإنسان عقلانية بمعنى خاضعة لحكم العقل الذي يقرِّر ويمتنع عما يراه لا يصلح قاعدة للحياة الاجتماعية، وهذا ما يعتقده «كانت»، ولكن الحقيقة أن جزءاً كبيراً من سلوك الإنسان يتم بمنأى عن العقل تحكمه العاطفة. وقد اضطر «كانت» نفسه إلى الإقرار بأن القانون الأخلاقي يقوم على مسلَّمات لا عقلانية يتطلبها العقل العملي مثل خلود الروح، ووجود الله. وهذه العقيدة ليس لها من وجود إلا كشرط للحياة الأخلاقية، وهذا اعتراف بأن الحياة الأخلاقية تقوم على خدعة، كأن تقنع إنساناً بوجود غول في الشارع لكي لا يخرج ليلاً أو أن تقنع طفلك بأن هناك شخصاً غير مرئي يسجل تصرفاته ويخبرك بها لكي يحسن التصرف وهكذا تنتهي صرامة الأمر الأخلاقي إلى خدعة براغماتية ثم إنه في الحياة الواقعية ليس ببساطة معرفة

ماذا يعني هذا. . التصرف أو ذاك، فإذا أخذنا مثالاً: السرقة! فإن تقييم فعل ما بأنه سرقة أو لا يحتاج لتحديد عدة مفاهيم مثل الملكية. . إلخ فأذا التزمنا بالأمر المطلق الكافي أصبح كل إنسان يشرِّع على هواه.

وباعتبار أن الفعل الأخلاقي الصحيح هو الذي يكون غاية في نفسه إذن فإنه في هذه الحالة لا ينبغي أن ننتظر عليه ثواباً ولا نخشى من أجله عقاباً، فالغاية الواقعية ـ باعتبار أن لكل فعل غاية بالضرورة ـ ليس لها دخل في تحديد هذا الفعل الأخلاقي، وبالتالي يتساوى الخير والشر الواقعي، لأنه قد يؤدي إلى خير وقد ينتج عنه الشر، في سبيل غاية لا واقعية مستقلة عن كل دافع أو حافز أو ميل واقعي بل يطاع الواجب لذاته ومن ذاته وليس لأي غاية أخرى وهنا أيضاً يصير الأمر المطلق لا عقلانياً محضاً عكس ما ذهب إليه «كانت». وإذا كانت الإرادة ليست بالضرورة طيبة، بل تتحول كذلك لتدخل العقل، فمن وكيف نضمن

فعالية هذا التدّخل؟ هل يمكن أن نعتمد في اجتماعنا وفي سلوكنا على مبادىء مجردة غيبية؟ إن وجهة النظر هذه تسير في اتجاه معاكس للسلطة الخارجية لكنها تنتهي إلى نفس النتائج.



الحلقة الرابعة

الأخلاق لا تعني إذن السلوك وفق غاية مجردة منزَّهة عن كل نتائجها الواقعية مطلوبة في ذاتها، ولهذا ظل هذا المبدأ «الأمر المطلق» حبراً على ورق، وواصل الإنسان السلوك محدداً بنتائج سلوكه، طالباً اللذة، المنفعة، الخير الواقعي والابتعاد عن الشر الواقعي ومنذ ارستبوس القورينائي* (ـ 366 ق. م) بدأ التفكير يتجه إلى طلب اللذة كمعيار للسلوك، إذ أن كل سلوك يتجه نحو تحقيق اللذة وبالتالي فإن اللذة صارت معياراً وغاية فالإنسان ومنذ هذه المدرسة يطلب اللذة في كل ما يفعل ويبتعد عن الألم ولكن أي لذة وأي ألم؟؟.

(*) نسبة إلى قورينا شحات حالياً إحدى مدن الجبل الأخضر.

صحيح أن أرستبوس وتابعيه اتجه تفكيرهم وسلوكهم نحو اللذة العاجلة الآن وهنا، بغض النظر عن النتائج المترتبة، ولكن تكشفت بعد ذلك صعوبة هذا المبدأ البسيط في مظهره: إذا كانت اللذة التي أجنيها الآن وهنا يصحبها ألم أشد وأقسى ألا يتوجب علي الابتعاد عنها؟!.

فلنتصور مريضاً بالسكَّر يتأمل طبقاً شهياً من الحلويات، أنه بالتأكيد يحب هذه الحلويات وسوف يحصل على لذة عارمة لو التهمها.. ولكنه بعد التهامها سوف يعاني آلاماً أضعاف لذته المتحصل عليها، فماذا يفعل؟ هل يشبع اللذة الحالية بغض النظر عن الألم الناتج عنها أم ماذا؟! ونفس السؤال قد يطرح بشكل أعم وأهم من طبق حلويات. إن الأموال العائدة من النفط بإمكانها أن تجعل من كل ليبي مترفاً مرفهاً: يقود سيارة فارهة، لا يعمل بل يتنقل من مصيف إلى آخر، ومن منتزه إلى آخر ومن مطعم إلى آخر، ومن عاصمة

إلى أخرى، فهل نشبع هذه اللذة العاجلة ـ مثلما كان الاتجاه سائداً ـ بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها: ضياع ثروة النفط دون إيجاد بديل فندفع بعد ذلك المال وعوزاً ربما لعدة أجيال ثمن لذة بضع سنوات.

كما أن هناك آلاماً حالية، إذا نظرنا في نتائجها وجدناها أكثر لذة، مثل بسيط إن مرارة الدواء لازمة للحصول على الصحة وتكبد عملية جراحية ضرورة للتخلص من الزائدة الدودية، وتعب العمل ضروري للشعور بلذة الوجود وطرد السأم، وإرهاق الدراسة ضروري للحصول على العلم والثقافة. إن أخلاق الاجتماع تقوم بالضرورة على تفادي اللذات العاجلة المترتب عليها ألماً، وعلى تحمل الألم الذي يقود إلى نتائج حسنة ونقيض هذه الأخلاق هو العدمية لقد نشأ على أنقاض مذهب اللذة العاجلة مذهب آخر يقرر المدة الآجلة فالأم تتحمل أوجاع الولادة في سبيل لذة الأسرة والأطفال والأب يتحمل تعب العمل من أجل توفير

الحياة السعيدة لأطفاله وأسرته والإنسان العاقل هو الذي لا يتهافت على اللذات كما يتهافت الفراش على النار بل يقارن ويتوقع نتائجها وعلى ضوئها يقرر تحصيلها أو الابتعاد عنها.

وقد قاد هذا إلى ما يعرف حديثاً بالمذهب النفعي الذي يدين إلى جرمي بنتام (+ 1832م) بأهم أسسه فالإنسان وفقاً لهذا المذهب يسعى دائماً إلى طلب المنفعة وتجنب الضرر فالنفع والضرر هما المعيار الذي تقيَّم أساسه الأفعال وقد تطور هذا المذهب حتى وصل إلى البراغماتية وأخلاقها العملية: وأن كل مبدأ وكل سلوك صالح إذا كان يحقق نفعاً، وكل مبدأ وكل سلوك ينتج عنه الضرر غير صالح، وقد ترجم هذا النفع بعد ذلك بسهولة إلى أوراق مالية ـ نقود في ظل الرأسمالية.

إلا أن هذا المذهب يثير عدة صعوبات لم يتمكن من التغلب عليها:

1 ـ إن اللذة والنفع بعد ذلك يعني أن نتائج الأفعال تقيِّم الأفعال، ولكن نحن نعلم أن النتائج لا وجود لها إلّا بالفعل وهي تابعة له ولهذا كثيراً ما يحدث أن الإنسان يحصل على نتائج غير تلك التي كان ينتظرها من فعله، ولما كان لا يمكن تأجيل الفعل حتى حصول النتائج لأنه لن تكون ثمة نتائج قبل الفعل فإن هذا قد قاد إلى أحد موقفين: الموقف الأول الانسحاب وعدم الفعل قدر الإمكان ـ ابيقور (+ 270 ق. م).

والموقف الثاني يتمثل في المخاطرة المعروفة بالأخلاق الرأسمالية.

2 ـ قد يجوز لنا قبول مبدأ المنفعة والضرر، ولكن لنا أن نسأل: منفعة من؟ وضرر من؟ لقد انتهى مذهب النفعية والمذهب البراغماتي إلى اعتبار المنفعة فردية ولكن هذا الاعتبار مضاد للاجتماع، بل يفكِّك المجتمع فنفع الفرد لا يعني بالضرورة نفع المجتمع، ولا يمكن ـ إن قررنا المنفعة الفردية ـ أن نتجنب حدوث

الصراع في المجتمع، والواقع أن الصراع في المجتمع يرتد على المنفعة الفردية نفسها. ونظراً لحدوث هذا التنازع ظهرت الدولة والقانون لتحمي منافع أفراد من المجتمع ضد الآخرين وتخلي الأخلاق مكانها للقانون.

إن المسألة تبدو هكذا في الأخلاق، كما هي على كل حال في مجالات أخرى مسألة اختيار بين حدين قدِّما على أنهما متناقضان: المادة أو الروح، الوجود أو العدم، مثالي أو واقعي، وفي الأخلاق: فرد أم مجتمع. فإذا قبلنا هذا صارت الأخلاق مستحيلة: فما يدعى بالأخلاق الفردية يعني في الواقع اللاأخلاق، صحيح مطلوب من الفرد أن يكون نزيهاً صادقاً أمينا محسنا.. إلخ. ولكن أولاً ما نعنيه بالأخلاق لا يطرح على هذا المستوى، وثانياً إما أن يكون هناك اتفاق على ما هو الصدق، الأمانة، العدل، الشجاعة... إلخ. وفي هذه الحالة ما نتحدث عنه أخلاقاً فردية، وإما أن لا يوجد اتفاق عليها وبالتالي يمتنع الحكم القيمي نفسه

ويصبح من المستحيل تقييم أي سلوك كان.

وما يدعى بالأخلاق الاجتماعية لا تعدو أن تكون أخلاق وهم كأن نتحدث عن «أخلاق العنقاء»، أو هي في الغالب ليست إلا رؤيا أداة معينة تتخذ المجتمع ستاراً لفرضها على الناس - الأحزاب الماركسية مثلاً والطبقات الرأسمالية - فلقد صور المجتمع على أنه موجود يحتوينا وينفذ ألينا والذي بتأثيره وبموجبه يتم تكوين روحنا، والأخلاق ليست من وجهة النظر هذه إلا «وحي من المجتمع.. من الجماعي يوحى للإنسان الفرد»[11] ولكن هذا الوحي لا يلتقطه إلا القلة الذين ليس هناك شك في أن مصالحهم تتطلب هذا التبرير، وأنهم ليس عبثاً نصبوا من أنفسهم ناطقين باسم «المجتمع» بعد أن انقطعت رسالات السماء بنزول القرآن.

---

(11) برودون رسالة إلى كورنو 13 أغسطس 1853م مراسلات جـ 6 - 370.

إن هذه الثنائية فرد ـ مجتمع توارثها المفسرون عن منطق أرسطو مع جملة الثنائيات الأخرى، وأصبح لزاماً على كل من ينبري للبحث في الأخلاق أن يتخذ موقفاً: إمـا الانحياز للفرد، وإما الذوبان في المجتمع، وحتى المفسرون الذين تبنوا منهجاً جدلياً تناسوه في حقيقة الأمر متخذين موقفاً منحازاً لإحدى الثنائيتين.

وبما أنه لا يهمنا هنا إلاّ الثنائية فرد ـ مجتمع في مسألة الأخلاق فإننا نرجيء الحديث عن غيرها الآن.

إن الأخلاق ليست ذاتية فردية صرفة، إذ لو كانت كذلك لكان لكل فرد أخلاقه الخاصة وقيمه الخاصة، وبالتالي استحالة الحكم الأخلاقي واستحالة الأخلاق أصلاً. إن الفرد المنفرد لا أخلاق له، إذ لو تصورنا فرداً وحيداً في جزيرة نائية هل هذا الفرد يفهم أفعاله أخلاقياً: هل الخير والشر يعنيان شيئاً بالنسبة له؟ إنه يقيّم أفعاله من حيث الضرر والنفع والقدرة أو عدم القدرة دونما حاجة إلى مبدأ الخير والشر والعدل،

الشجاعة، والأمانة، والصدق. . إلخ. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفرد يعيش في جماعة، وأن حياة الجماعة هذه ضرورية بالنسبة له حتى بالمنظور الفردي فلو رسمنا ارتباطاتنا بالآخرين وارتباط الآخرين بنا لهالنا تعقّد هذه الروابط وتوقُّف بعضها على بعض: فنحن نحتاج إلى الخباز والبناء والمزارع والطبيب والمنتج في المصنع وفني الكهرباء. . إلخ مما قد لا نستطيع حصره لكي نعطي محاضرة أو يعد هذا المقال، وبالتالي فإن نسبية الأخلاق مناقضة لحياة الجماعة ولا نستغرب بعد هذا أن نجد المجتمعات التي تأخذ بها قد تحولت إلى مجتمعات ذئاب يحكمها قانون بيولوجي «البقاء للأقوى» وأن تصبح كل الوسائل صالحة للانتصار على الخصم ـ الأفراد الآخرين ـ وأن يستحيل فيها أي حكم قيمي، إذ لكي نقيِّم فعلاً من الأفعال نحتاج إلى قاعدة نعتمد عليها، وأن تكون هذه القاعدة متفقاً عليها. فلكي نقيِّم مثلاً نظام الأجرة والإيجار لا بد من اللجوء



إلى قاعدة، هذه القاعدة قد تجعل منه «خيراً» كما قد تجعل منه شراً، إذ إن الأمر في النهاية يرجع إلى خيار جماعي، ولهذا يجب أن يحصل الاقتناع بأي تغيير، بمعنى أن تنشأ قاعدة جديدة للحكم الأخلاقي يعترف بها جماعياً. وقد فشلت محاولات عدة لأنها لم تمس ـ لاستعجالها ـ قواعد الحكم الأخلاقي في المجتمع، مستخدمة سلطة القرار وأجهزة التنفيذ.

إن في هذا القول أولاً فهماً للمجتمع على أنه كائن مستقل عن أفراده يضع القواعد الأخلاقية كما يشاء، مجرد إضافة أفراد بعضهم إلى بعض، فهذا لا يكوّن مجتمعاً، وإنما يجب أن يفهم على أساس كمي وكيفي في نفس الوقت، إذ لا ندري لماذا يفهم من قولنا «مجموع أفراده» مفهوماً كمياً فقط!.

إن الفرد لازم للمجتمع إذ لا قيام للمجتمع بدون أفراده، والمجتمع ضروري للفرد، إذ حتى لو انعزل الفرد عن المجتمع فسوف يؤسس مجتمعاً ـ الزواج،

الأبناء ـ والمهم ليس تقديم أحدهما على الآخر وإنما الوصول ألى العلاقة الطبيعية بينهما والتي تقوم في «التوازن»[12] فإذا اختل التوازن نتج إما تفكك المجتمع وإما تأليه المجتمع وتنصيب قساوسة يحرقون له الأفراد مع البخور.

إن القواعد الأخلاقية توجد لتنظيم هذا التواجد ـ فرد ـ آخرين أي المجتمع . وجعل تعايش الأفراد معاً ممكناً، وجعل وجود الفرد ليس حداً لحرية الآخر بل دعماً لها. إذ لو قبلنا بأن الخير والشر نسبيان لكان الخير لشخص ما شراً بالنسبة الآخر، ونعود هنا إلى معيار القوة لتقييم الأفعال، فتصبح القوة حقاً ـ كما هو الحال في السياسة الدولية الآن ـ وليس الحق قوة كما يجب عند الإنسان «المتحضر».

---

(12) إن الفصل الثالث من الكتاب الأخضر قائم على ما يمكن أن أسميه نظرية التوازن الاجتماعي، ورفض طغيان أي طرف في العلاقة على الآخر.

وإذا أصبحت القوة معيـار الحق والباطل، والخير والشر لا تستقيم حياة الجماعة إلا بأمرين: الصراع المدمِّر حتى فناء الجميع أو سيطرة جماعة على أخرى وفرضها لوجهة نظرها في الخير والشر، الحق والباطل عليها. وهكذا كان الخير تكديس واحتكار ثروة، والشر ليس الحرمان منها وإنما محاولة سحبها أو كسر احتكارها، الأخلاق أن تدفع الإيجار في موعده وأن تخلي البيت حالما يطلب منك «مالكه» ذلك والأخلاق أن تتفانى في العمل ثماني ساعات وأكثر دون أن تحاول إضاعة دقيقة واحدة. فإذا تكاسلت كان ذلك منك لا أخلاقياً وليس الأخلاق أن لا تحصل على إنتاجك الحقيقي.

ولكن لا نستطيع القول بأن هذه أخلاق اجتماعية أو مصدرها المجتمع. إذ في الواقع لا تعبر إلّا عن فئة أو فئات من المجتمع ولا تقوم على تعايش الجماعة بل على سيطرة فئة على الجماعة. وهذا ما يجعلنا ندرك أن

هذه النظرة إلى الخير والشر ليست في الواقع مقبولة من جميع المجتمع رغم كل محاولات التغييب، إذ أن هناك من يرفض دفع الإيجار أو على الأقل يماطل في دفعه. وهناك من يتكاسل عن العمل أو يتمارض، دون أن يشعر بأن ما يقوم به مضاد للأخلاق. وهذه الخصومة بين النظرتين تعني نفي النسبية في الأخلاق وليس العكس، فالاعتراف بنسبية الأخلاق يدفع كلا الطرفين إلى قبول وجهة نظر بعضهما: فالرأسمالي يقبل تكاسل العامل وتمارضه وتحايله. والعامل يقبل محاولات الرأسمالي لدفعه إلى العمل بوسائل مختلفة.

وقد أدى عدم الاتفاق في القواعد الأخلاقية رغم الإقرار بها إلى محاولة الاستعاضة عن «الأخلاق» بالقانون واللوائح والشرطة والسجون. إذ لا يهم حينئذ أن يكون المستأجر أخلاقياً أم لا ما دام هناك عقد، وهناك شرطة ومحاكم وقانون كفيل بإجباره على أن يكون «أخلاقياً» رغم أنفه وهكذا تتكون هوّة بين

الأخلاق والقانون، وفي الوقت الذي فيه القانون أداة مساعدة للأخلاق فإنه يحل محل الأخلاق دائماً بالمزيد من القوانين.

ومع ذلك لا يعدم أبداً من يكشف زيف هذه الوضعية والخدعة المبنية عليها. وهذا يعني أن الجماعة تواجدها الجماعي يقوم على قيم وليس الاختلاف حول القيم في حد ذاتها ولكن في ترجمتها إلى الواقع! فليس هناك من يعترض على أن الإنسان يطلب العدل والحق والخير. . إلخ. فلا أحد يصرح على الأقل بانحيازه للظلم والباطل والشر. ولكن الذي يحدث أن هذا المطلب الاجتماعي - قيم أخلاقية - قد فسر في أغلب الأحوال من وجهة نظر فئة وفرض على فئات أخرى ونشأ في كل مرة ما يمكن أن نسميه أخلاق الاحتكار نتيجة احتكار ديني أو سياسي أو عسكري أو اقتصادي. أي حين كان الكهنة والقساوسة يحتكرون الطريق إلى السماء، كان واجب الفلاح أن يقدِّم أجود

إنتاجه إليهم ليزدادوا سمنة وحين كان الملك ممثل الله على الأرض له حق الحياة والموت على كل الجماعة، كان الخير طاعة الملك والشر عصيانه، وحين استولت جماعة على مصادر العيش صار الخير أن يموت الفقير ليحيا الأغنياء تحت ستار تقدم المجتمع.

إلّا أن أخلاق الاحتكار هذه تقابلها أخلاق الثورة وتناقضها.

الحلقة الخامسة

إن الأخلاق اجتماعية المنشأ توجد بوجود أكثر من فرد، فالفرد المنعزل لا يوصف سلوكه بالأخلاقي أو غير الأخلاقي وإنما من حيث هو ضار أو نافع له، فلا يوصف سلوك ما بالأخلاقي إلا في مجتمع فالأخلاق تصف سلوك فرد في جماعة من حيث توافقه مع وجود الجماعة. وبرغم هذا المنشأ الاجتاعي فإن الأخلاق تقتضي حرية الأفراد. إذ لا أخلاق بدون حرية وهنا اختلاف أساسي عن إلزام القانون.

إن الأخلاق جماعية، ألّا أنها فردية الممارسة، وهذه تعتمد الحرية أساساً، فالفرد يجب أن يلتزم بكل حرية بأخلاق الاجتماع في كل ممارساته ما ظهر منها وما بطن، وقد جرت وما زالت تجري محاولات الاستعاضة

عن الأخلاق بالقانون وبمعنى آخر أيجاد طريقة للتحكم في هذه الحرية ولتعطيلها ومن ناحية أخرى برزت مقاومة هذا التحكم والعمل على تدميره. إلا أننا لا نستطيع وصف كل موقف رافض بأنه أخلاقي إلاّ وفق معيار مطلق للأخلاق، فإذا اعتبرنا مثلاً أن العدالة هي أن يعود الإنتاج لمنتجيه، أو أن العدالة مثلاً أن يتكافأ الرجل والمرأة فإن أي ممارسة لا تؤدي إلى هذه الغاية تكون نقيض العدالة: فنصف تحكم الرجل بأنه ظلم واستيلاء رب العمل على جزء كبير من إنتاج العامل بأنه ظلم. وإذا اعتبرنا أن الحرية لا تكون إلا بامتلاك الإنسان لحاجته، وأنها لا تتجزأ فإن سيطرة آخرين على حاجة الإنسان تكون ظلماً، وتجزئة حرية الإنسان تكون باطلاً. وإذا اعتبرنا أن كرامة الإنسان لا تتوفر إلاّ حين يقرر مصيره دون نيابة أو ضغط أو إكراه فإن نظم الوصاية تكون باطلة ولا أخلاقية. وعلى هذا الأساس يتم وضع تفسير للأخلاق يقوم أصلاً على تعايش

الجماعة، ولا يعني البتة التضحية بصالح الفرد فالاجتماع أصلاً في صالح الفرد، إلّا إذا أخذنا المجتمع على أنه شيء آخر غير أفراده، أو أن الاجتماع قد استثمرته فئة دون غيرها، وهذا وذاك شذوذ «القاعدة الطبيعية».

في الوضع الطبيعي حرية المجتمع مثلاً ليست ممكنة إلّا بحرية أفراده، وسعادة المجتمع ليست ممكنة إلّا بسعادة أفراده إن مجتمعاً أغلبيته عبيد ليس حراً! والأفراد الأشقياء لا يخلقون مجتمعاً سعيداً.

فالمبدأ الأخلاقي لا يعني سيطرة جماعة على أخرى أو سيطرة جهاز «المجتمع» على الكل، بل إلغاء هذه السيطرة. إن المبدأ الأخلاقي الصحيح هو الذي يقوم على هدف جعل المجتمع قابلاً لأن يحيا فيه جميع أفراده حياة إنسانية.

ولكن تعايش جماعة غير ممكن إلّا بأن يخدم كل جزء

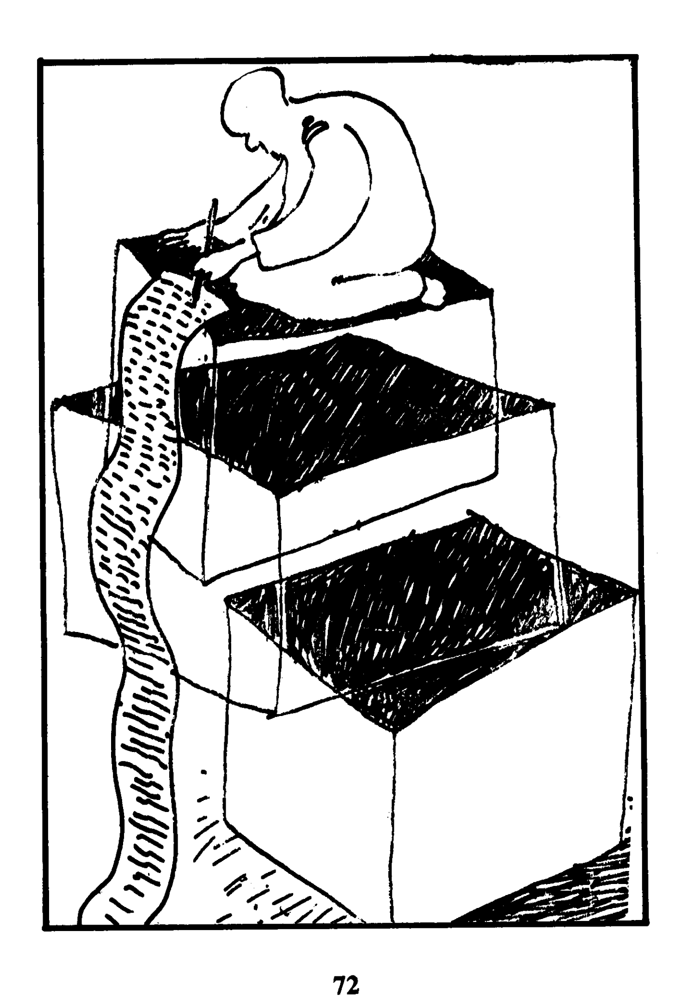
الكل ولما كان هذا الكل أجزاء فإن كل جزء يخدم من قبل الكل فإذا لم أخدم الكل لن يخدمني الكل، فإذا رفضت مثلاً إعطاء هذه المحاضرة أو كتابة ذاك البحث - إذا اعتبرنا هذا خـدمـة - فإنه يجب أن أتوقع عدم حصولي على الخبز أو عدم إنارة بيتي بالكهرباء. إن الأخلاق لا تمر عبر المصلحة الشخصية لتحقيق صالح الجماعة، ليس لإمكانيات التضارب فقط بل لأن المصلحة الخاصة إذا لم تسترشد بالمصلحة العامة أدّت إلى تفكك الجماعة، وبالتالي انهيار الأخلاق مع انهيار الجماعة، فالاجتماع هو القيمة الأساسية التي منها تشتق كل القيم الأخلاقية. والصحيح أن المصلحة الخاصة تتحقق عبر المصلحة العامة، ليس عن طريق يد خفية وليس بعناية «النخبة الرشيدة» ولكن عن طريق الممارسة الفعلية للقرار من قبل كـل أفراد المجتمع بلحمهم ودمهم. إن الأفراد اجتمعوا لأنهم محتاجون إلى بعضهم البعض وهم متساوون في هذه

الحاجة إلى الاجتماع، فبأي حق إذن تتحمل الأغلبية تبعات الاجتماع وتتمتع القلة بمزاياه؟! . .

إن الممارسة الفعلية للقرار، والرقابة الذاتية تعني المجتمع الجماهيري، وهو الذي يمكن تعريفه من زاوية تفسير الأخلاق بأنه الذي يتخذ من الاجتماع القيمة الأساسية التي منها تشتق كل القيم والمعيار الذي على ضوئه يقيَّم كل سلوك وفي هذا المجتمع تزول الهوّة بين الأخلاق والقانون وتنحل أزمة السيادة والتشـريع* فتتطابق الأخلاق والقانون حيث إن مصدرهما واحد «الاجتماع» بعد أن كان القانون مصدره فئة ضد البقية. وتتحدد الأخلاق كما تشرَّع القوانين في إطار جدلية الفرد ـ الجماعة، الواعية.

إن الأخلاق اجتماعية المنشأ، وهي لا تكون كذلك إلا في مجتمع. فالفرد ـ كما قلنا ـ لا أخلاقي، بمعنى لا

(*) راجع الشروح رقم 4 أزمة السيادة والتشريع.



يوصف سلوكه بالأخلاق إلا وسط جماعة. ولكن هذا لا ينفي دور الفرد، فالأخلاق حتى وإن كانت اجتماعية المنشأ إلاّ أنها فردية الممارسة، فالحق والخير والعدل ستظل مبادىء مجردة إذا لم يكن هناك أفراد ينهضون للحق ويدعون للخير ويمارسون العدل، ومن ناحية أخرى فإن الأخلاق مع كونها اجتماعية، فإنها تستند في نشأتها الاجتماعية إلى أفراد من الجماعة. فالسلوك الأخلاقي قبل أن يصير قاعدة اجتماعية كان سلوكاً فردياً، إلاّ أن الأفراد في المجتمع الجماهيري وإن كان لهم إقناع شركائهم في الاجتماع بنموذجية سلوكهم ودعوتهم لتبنيه إلاّ أنهم لا يستطيعون فرضه*.

هل معنى قولنا هذا إن الأخلاق نسبية؟ هل لكل مجتمع أخلاقه؟ هل لكل مرحلة أخلاقها في نفس

(*) راجع د. رجب بودبوس محاضرات النظرية العالمية الثالثة ص 353.

المجتمع كما تذهب الماركسية؟ إن الماركسية تنفي الأخلاق بل تسخر منها، فحين اضطر ماركس إلى استعمال بعض الكلمات مثل الحق، الأخلاق، العدالة، أدرجها على نحو «لا يمكن أن ينجم عنه أي ضرر» وأرسل يعتذر عن هذا الاضطرار إلى انجلز متبرئاً مما فعله[13] فالماركسية تعتبر الأخلاق ظاهرة (بناء علوي) معتمدة على درجة تطور أدوات الإنتاج، فهناك «أخلاق إقطاعية» و«أخلاق رأسمالية» و«أخلاق بروليتارية» إلّا أنه في هذا خلط بين الأخلاق وبين التفسيرات المختلفة للأخلاق، فإذا كان استيلاء السيد على إنتاج اتقن لا يعتبر ظلماً من وجهة نظر الإقطاعي، وإذا كان كذلك بالنسبة للقن الذي تصبح الأخلاق المطلوبة منه أن يخضع ويطيع سيده، وإذا كانت أخلاق الرأسمالية تقوم على المنفعة كمعيار للتقييم، إلّا أن هذا لم ولن يمنع من التساؤل عن أخلاقية الإقطاعي

(13) انظر ديازانوف محاضرات في تاريخ الماركسية ص 155.

والرأسمالي، أما أذا قررنا نسبية الأخلاق فإننا نضطر إلى قبول كل شيء بعذر أن الأمور نسبية. وإذا كان الرجل الشرقي ينام قرير العين بين نسائه الأربع مطمئناً إلى عدالته بينهن حين وزع عليهن بالتساوي أرغفة الخبز وقطع القماش ووفر لهن نفس السقف، إلّا أن هذا التفسير للعدالة لم يعد مقبولاً. إن الثورات وحركات التمرد والعصيان ورفض أخلاق «الرجل» وأخلاق «الاقطاع» من قبل النساء والأقنان، وتكاسل العمال ومقاومتهم السلبية أحياناً والنشطة أحياناً أخرى يعني عدم الاعتراف بنسبية الأخلاق، فإذا أخذنا مبدأ العدالة، فإنه كما فسره الرجل بالشكل الذي ينام معه مطمئناً مع أربع نساء، يحق للمرأة أن تفسره من وجهة نظرها، وإذا كان تفسير الرجل بالشكل الذي ينام معه مطمئناً مع أربع نساء، يحق للمرأة أن تفسره من وجهة نظرها، وإذا كان تفسير الرجل هو الذي ساد فذلك لأنه لم توجد امرأة تنافسه على ذلك. والفضل يرجع إلى

الرجل!؟ ـ فإذا تم ذلك جدلاً نجد أنفسنا بين تفسيرين للعدالة: عدالة رجالية وعدالية نسائية، وهنا إما أن العلاقة رجل ـ امرأة تستحيل أو أن يصل الاثنان إلى اتفاق عن عدالة لا ترتبط «بالجنس» تتيح الاجتماع.

وفي هذا كله إدخال معيار أخلاقي يتجاوز المرحلة، إن المظلوم لا يشعر بالظلم الواقع إلّا من خلال إمكانية رفع هذا الظلم. إن القتل والسرقة والاعتداء... إلخ لم تكن في يوم من الأيام خيراً يطلب. كما أن الحق والعدل والمساواة والتعاون وإغاثة الملهوف ونصرة الضعيف لم تكن يوماً شراً. بل حتى الذي يتجاهل إغاثة المنكوب أو يتغافل عن نصرة الضعيف يعترف في قرارة نفسه أنه لم يفعل خيراً حتى وإن حاول إرضاء ضميره بجملة من المبرِّرات. كما أن هناك فرقاً بين قولنا إن الأخلاق اجتماعية المنشأ، وبين القول إن لكل مجتمع أخلاقه أو لكل مرحلة أخلاقها، فالقول الأول

يخص نشوء الأخلاق عن الاجتماع في حد ذاته، وبالتالي فإن أي اجتماع ستنشأ عنه نفس الأخلاق، أما القول الثاني فيشير إلى مجتمع معين في ظروف معينة قد تكون أخلاق الاجتماع فيه قد تعرَّضت للتحريف أو للتطويع من قبل بعض الجماعة خدمة لصالحهم ضد البقية، كما حدث مثلاً في النظام الرأسمالي فهو لا يرفض الحرية ولا يدعو إلى العبودية ولا ينكر المساواة... إلخ. ولكنه يعطيها تفسيراً يتفق مع مصالحه ويعمل على إقناع الآخرين بها. وكما حدث في التفسير الرجالي للعدالة في العلاقة بين الرجال والنساء، فهو لا ينكر العدالة لكنه يعطيها محتوى مادياً صرفاً.

إن أخلاق الاجتماع واحدة، حيث اجتمع البشر ظهرت بينهم الحاجة إلى التعاون، إلى التضحية، إلى الإيثار، إلى العمل، والمساواة والصدق وباختصار كل القيم المدعِّمة للاجتماع، كما تظهر ضرورة ذم الكذب



والاعتداء والنميمة وباختصار كل ما من شأنه تفكيك الاجتماع.

من يحدِّد الخير إذن أو الشر؟ من يجعلنا نسلك سلوكاً خيِّراً ونبتعد عن السلوك السيء أو عن ارتكاب الشر؟ قد يقول قائل مثلاً إن الشخص الذي يتعاطى الخمر لا يضر أحداً ولا يسيء لأحد اللهمّ إلّا لشخصه. وقد يستمر نفس المعترض قائلاً: إن هذا الشخص حرّ أن يفعل بنفسه ما شاء حتى ولو وصل الأمر إلى التدمير الذاتي L'auto destruction أو ذلك العاطل الذي يقفل على نفسه باباً ولا يعمل. قد يقول قائل إنه حرّ ألّا يعمل وأن يموت جوعاً. ولكن هاتين الحجتين وأمثالهما لا تصمدان أمام حقيقة مخالفة لما تذهبان إليه. فمتعاطي الخمر في الواقع يسيء ويضر غيره، فبالإضافة إلى أن الإساءة للنفس إساءة للجماعة، فإن الخمر يذهب الرغبة في العمل والإنتاج ويؤدي إلى عزلة اجتماعية، كما يؤدي إلى ارتكاب

أفعال وإتيان سلوك لا يقوم به الشخص إلا تحت تأثير الخمر، وحتى إن لم يحدث هذا فإن متعاطي الخمر، حين تستهلكه الخمرة يصبح عالة على المجتمع، فهناك الآن في عدة مجتمعات صار تعاطي الخمر فيها مأساة اجتماعية تكلف غالياً مادياً ومعنوياً، مما اضطر إلى بناء مستشفيات لعلاج مدمني الخمر، وظهور تخصصات في الطب لمكافحة هذا الإدمان، فإذا كان تعاطي الخمر حريةشخصية فكيف وبأي حق ألزم المجتمع بتحمل نتائج هذه الحرية الشخصية؟ أو أن يتحمل المجتمع إعالة أطفال المدمن الذي بسبب إدمانه لا يستطيع إعالتهم ولا تربيتهم، ويتحمل المجتمع نتيجة هذا الادِّعاء بالحرية الشخصية «نتائج الانحراف والتشرد والإجرام بل إنه حتى الزواج والطلاق مع أنهما مسألتان شخصيتان إلّا أن المجتمع يتأثر مباشرة بما يترتب عليهما.

وإذا أخذنا المثال الثاني: الرافض للعمل، فأنه في الواقع لا يرفض العمل إلّا لأن الآخرين قد عملوا

ويعملون، إذ لو رفض كل واحد العمل لكانت النتيجة مختلفة تماماً. فهو يقفل على نفسه بيتاً بناه الآخرون، ويلبس ملابس صنعها الآخرون ويأكل غذاء أنتجه آخرون، وهكذا هو في الواقع برفضه العمل يستغفل الآخرين الذين يعملون وهذا سلوك لا أخلاقي. ونفس الشيء ممكن أن يورد على الهارب من الجندية، فهو لا يتملص من حمل السلاح إلّا لأن آخرين يحملون السلاح ليدافعوا عنه.

إن مبدأ «كانت» مفيد لنا هنا: فيسأل كل منا نفسه حين يقدم على فعل ما: ماذا يحدث لو فعل الجميع مثلي؟ ماذا يحدث لو أصبح كل المجتمع مدمن خمر؟ ماذا يحدث لو كل المجتمع قعد عن العمل؟ ماذا يحدث لو تهرب الجميع من حمل السلاح؟ والإجابة على مثل هذه التساؤلات تطرح أمامنا موقفين واضحين:

أما أن الذي يتعاطى الخمر، أو الذي يقعد عن العمل، أو الذي يتملص من واجب الدفاع يدرك أن

الآخرين لن يفعلوا ما فعل وفي هذا إقرار بأخلاقية الآخرين واعتراف بشذوذه. أو أنه قد اختار بفعله تدمير المجتمع؛ فمتعاطي الخمر اختار تحويل المجتمع إلى مجتمع سكارى، والقاعد عن العمل اختار موت المجتمع، والهارب من الواجب الدفاعي اختار وضع مجتمعه تحت رحمة كل من تسوِّل له نفسه بالاستيلاء عليه وفي مثل هذه الأحوال من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه فحتى الإنسان الفرد يختار أن يبتر أحد أعضائه لإنقاذ حياته!.

لو لم يزرع أجدادنا ما حصدنا، لو لم يجاهد أجدادنا ما عشنا، فإذا لم نزرع اليوم، وإذا لم نكافح اليوم فماذا سنترك لأبنائنا غداً؟ أسنترك لهم الفقر والعبودية؟ أسيقولون لقد بذر آباؤنا الثروة ولم يستثمروها، وأضاعوا الوطن ولم يحافظوا عليه؟!.

حيثما ولَّينا وجوهنا تكشفت لنا قاعدة القيم الأخلاقية؛ عندما يعيش الإنسان في جماعة ـ صغرت أم

كبرت، من الأسرة وحتى الأمة ـ فإن كل تصرفاته تؤثر في جماعته سلباً أو إيجاباً حتى لو كان انتحاره: إن كل ما يضر الجماعة شر! وكل ما يفيدها خير!.

الأخلاق إذن تصف السلوك الصادر عن فرد في جماعة أو عن جماعة صغيرة في جماعة أكبر، وهذا السلوك له كمعيار وكقيمة عليا وجود الجماعة وترابطها، إذ أن الاجتماع هو القيمة الأساسية التي وفقاً لها يقيِّم كل سلوك، ولهذا فإننا لا نجد أي تعارض بين الأخلاق بالمعنى التفسيري والأخلاق الدينية فالدين احتواء للعرف، والعرف ليس إلا ما تعارف الناس عليه لجعل وجودهم معاً وحياتهم المشتركة ممكنة.

ونحن نجد أن أغلب المباديء الخلقية الدينية ذات صفة اجتماعية، فالأخلاق الدينية تعني أن بعض الأعراف قد ثبتت وبرهنت الحياة الاجتماعية على صلاحيتها المطلقة لتنظيم حياة الجماعة، إذ لا يمكن أن

نتصور أن هذه المباديء الخلقية قد جاءت في الدين لمجرد مزاج إلهي وتحديد اعتباطي من قبله للخير والشر، للحق والباطل، للظلم والعدل. وجهة النظر هذه في الأخلاق الدينية تجعل من الله مجرد دكتاتور يحدّد كل شيء وفق مزاجه السلطوي على غرار أي دكتاتور بشري.

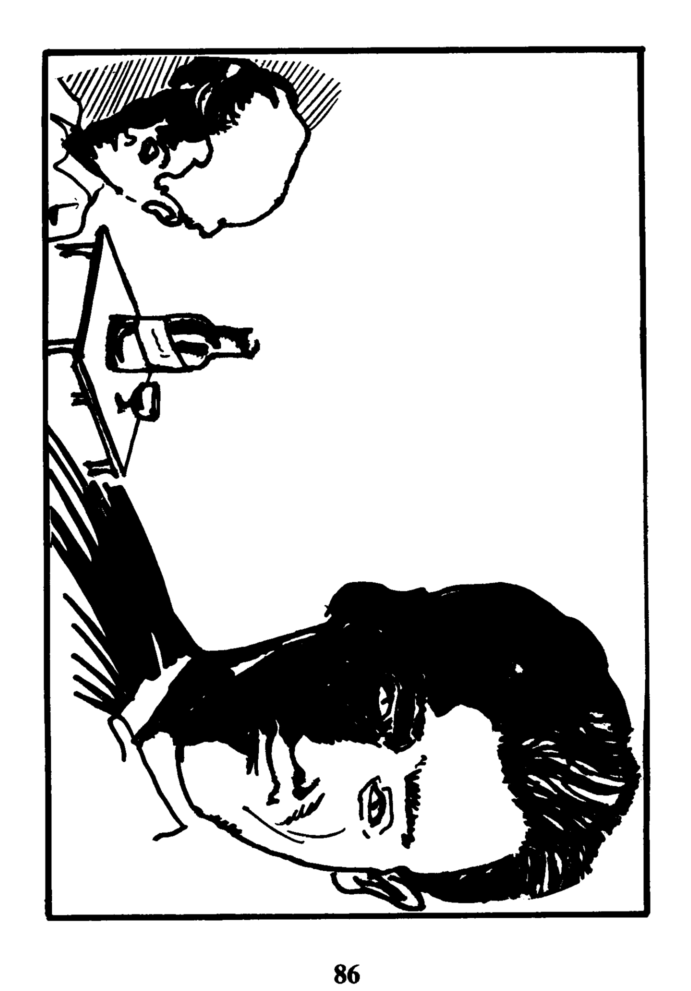
إن الخير والشر، الحق والباطل قضايا إنسانية وجدت الأعراف أولاً لتحديدها ثم جاءت الأديان محتوية الأعراف المؤكدة صلاحيتها.

ودليل على أن الأخلاق منشأها وهدفها اجتماعي أننا لا نجد مجتمعاً واحداً يقّر مبدأ يرفضه مجتمع آخر، والعكس.

برغم كل التباين وظواهر الاختلافات الجزئية، ولسنا نرجع هذا إلى أي مفهوم عن طبيعة إنسانية واحدة، وإنما إلى أن الأخلاق تنشأ عن الاجتماع.

ولقد اعترض روسو 1778م على فولتير 1778م القائل بنسبية الأخلاق قائلاً: «أعطني مجتمعاً فيه قتل الإنسان للإنسان مبدأ أخلاقي، فيه النهب والسرقة مبدأ أخلاقي، وحتى المجتمعات التي تمارس فيها السرقة والعبودية فإنها مضطرة إلى تبرير مثل هذا التصرف لتظهره على أنه ليس سرقة وليس عبودية.

ولكن برغم وضوح مبدأ الاجتماع كقيمة أساسية تحكم كل السلوك البشري إلّا أنه حدث في فترات من التاريخ ـ تاريخ الاجتماع ـ وخلال اجتماع الناس، أن بعضاً منهم ولأسباب متعددة: اجتماعية أي نصرة جماعة ضد جماعة وتحكم جماعة في أخرى والذي أخذ ويأخذ صوراً متعدّدة سياسية اقتصادية وثقافية... إلخ. حدث تحريف لهذا المبدأ أو تفسيره في سلوكها بما يحقق لها أهدافها، ففسرت العبودية مثلاً بإرجاعها إلى مبدأ مطلق: كعقاب من الله للإنسان على خطيئته الأصلية ـ القديس أوغسطين + 430م ـ ثم فسرتها



بالحرية الرأسمالية ـ أو بحتمية المرحلة (الماركسية) أو بإرادة «المجتمع» حين تحوَّل هذا المجتمع إلى مبدأ مجرد تتولى النطق والحكم باسمه كما يتمثل في كل النظم الدكتاتورية الشمولية.

وهكذا نرى أنه حتى في هذه الأحوال فإن الحاجة تبدو واضحة إلى تغليف ما ليس أخلاقياً ـ ما هو ضد المجتمع بغطاء اجتماعي. فالرأسمالي لا يقبل القول بأن مصلحته ضد مصلحة المجتمع، بل بكل راحة ضمير تسود عشرات المجلدات في التدليل على أن المصلحة الخاصة هي في الواقع خدمة للمجتمع، بل إن الملكية نفسها ذهب البعض في محاولة تغطية طابعها اللا إجتماعي إلى أن يجعل منها وظيفة اجتماعية أنيطت بالمالك.

وإزاء هذا التحريف والتزييف الذي يصل أحياناً إلى درجة يصعب فيها تبيين الحقيقة من الزيف. وإزاء

الأطلية المتعدّدة التي تحاول إخفاء الواقع اللا أخلاقي تحت ستار الأخلاق، يصبح من الصعب، إن لم يكن من المستحيل العودة بسهولة إلى القيمة الأساسية من السلوك البشري.

وبرغم محاولات الوعظ والإرشاد، وبحار المداد التي أريقت في سبيل استعادة فعالية المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الأخلاق، فإن الأنشطة المضادة كانت تنجح إما في جعلها لا فعالية لها أو أنها تعيد من جديد تحريف المبدأ في الممارسة. وعلى هذا فإن الثورة من هذه الزاوية ليست إلا تحطيم كل الأقنعة المزيفة، والكشف عن محاولات التزوير. ويتعدى دور الثورة هذه الأهداف السلبية إلى هدف إيجابي وهو: وضع المبدأ الأساسي في الممارسة.

وإذا كان ثمة ثورات قد قامت لهذا الغرض، إلا أنها انتهت للأسف بأن أعادت تزييف الأخلاق وطمست مبدأ الاجتماع الذي يقيِّم كل سلوك، بأن

خلقت أخلاق احتكار محل أخرى لصالح جماعة ليست الجماعة السابقة.

إن تلك الثورة الحقيقية هي تلك التي تتمكن من وضع هذا المبدأ في الممارسة، لا لصالح جماعة دون غيرها وعلى حساب غيرها، بل لصالح الجميع. وعليه فإن أخلاق الثورة هي في الواقع أخلاق الاجتماع: فالتضحية والإثرة، والنزاهة والصدق والإخلاص... إلخ. من الصفات التي يتوجب اتصاف الثوري بها هي ما يجب أن يتصف به كل فرد في المجتمع، فالثورة ليس لها أخلاق خاصة بها مختلفة عن المبدأ الأساسي الذي انبثق عن الاجتماع، بل هي في جوهرها استعادة فعالية هذا المبدأ ضد كل عوامل التغريب والتغييب، فالثورة أخلاقية أو لا تكون!.

إذا كانت الأخلاق ذات منشأ اجتماعي تقوم في تقييم السلوك وفقاً لمبدأ الاجتماع فهل يمكن أن يقيَّم الإنسان؟.

من الواضح أنه وفقاً لما سبق أن هذا السؤال في غير محله، أو لا معنى له، ليس كما تذهب الوضعية المنطقية باعتبار أن ما ليس له مقابل في الواقع خال من المعنى، وإنما من زاوية مختلفة تماماً. إن القيمة ليست في ذاتها واقعاً ليس لها وجود في ذاتها، بل إنها علاقة بين ذات وموضوع أو بين مقارن ومقارن به[14].

فإذا أردنا معرفة قيمة الإنسان فما هو الطرف الثاني من العلاقة؟ بماذا نقارن الإنسان؟ كيف وبماذا يمكن أن يقيَّم الإنسان؟ بالقوة؟ بالمرتبة الاجتماعية؟!.

إن هذه جميعاً وغيرها مكتسبات يكتسبها الإنسان ومن الممكن أن يفقدها، وبالتالي إذا قيمنا بها الإنسان زالت قيمة الإنسان بزوالها. ولا يمكن أن يكون الإنتاج ولا حتى المنفعة التي يحققها الإنسان بقادرة على تقييمه، فنحن لا نلقي بالعجزة ولا بالطاعنين في السن في

---

(14) انظر فرانوا قريقوار: المذاهب الأخلاقية الكبرى ص 29.

القمامة بـالرغم من انعـدام نفعهم وعجزهم عن الإنتاج. ولا حتى المدمن يفقد قيمته، بل إننا نوفر له العناية والعلاج بالرغم من أنه ليس فقط أحياناً عاجزاً تماماً عن الإنتاج وعن النفع بل أيضاً ضار. ونحن نربي أطفالنا مهما كلفنا هذا بدون انتظار نفع مباشر، ولا يمكن التحجج بأنهم «استثمار» لأن في هذا إيعاز لمبدأ آخر في الواقع النفعي لا يهمنا، إذ إننا حتى لو نظرنا إليهم من حيث إنهم «استثمار» فإن هذا يعني لصالح مجتمع الغد الذي يكونون رجاله، ونحن غداً قد لا نكون موجودين حتى يتحقق لنا النفع.

ثم إننا حتى لو تبنينا المعايير السالفة الذكر فلن تكون مفيدة لنا، إذ لكي نقيِّم العالم والثري وصاحب السلطان، والجنرال نحتاج إلى معيار أو قاسم مشترك بين الجميع، وهذا القاسم المشترك لا يمكن استنباطه مما ذكرنا من صفات.

إن كل المعايير عاجـزة عن تقييم الإنسان لأن

الإنسان لا يقيَّم، لأن الإنسان لا يساويه شيء، إن الثـروة من صنع الإنسـان، والمنـاصب، والجـاه، والمستوى العلمي، والإنتاج... إلـخ مـن صنع الإنسان أيضاً فكيف يقيَّم الإنسان بما هو من حيث المبدأ أقل منه بما هو له كعلة بالمعلول؟.

إن الإنسان فوق كل «القيم» لأنه صانع القيم، أو هو الذي منه تستمد كل القيم، أو بمعنى آخر هو الموجود الذي يجعل للوجود قيمة ولا يمكن أن يقيَّم بالتالي بما أنتج.

ولكن إذا كان الإنسان فوق «القيمة» بل هو مصدر القيمة فكل ما له قيمة لا يكتسبها إلا بالنسبة للإنسان، فهل معنى هذا التوقف عن كل تقييم للإنسان؟ هل يستوي كما يقول سارتر أن تحتسي الخمر أو تقود الشعوب؟ أن تشارك في البناء أو تدمِّر؟

من البداهة أن لا يستوي محتسي الخمر في حانة

معزولة ومن يهب حياته لمجتمعه، غير أننا يجب أن نفهم أننا بهذا لا نقيم الإنسان أياً كان هذا الإنسان، مخموراً نكره أو عالماً يصنع رفاهية الإنسان أو قائداً وقف حياته على خدمة مجتمعه... إلخ ولكن نقيم سلوك الإنسان وهناك فرق بين «قيمة» الإنسان التي تقيّم وبين تقييم سلوك الإنسان. وإذا كانت الأخلاق اجتماعية المنشأ فإن تقييم السلوك يجب أن يتم من زاوية صالح المجتمع، إن التعارض التقليدي بين الفرد والمجتمع خرافة يتعلّل بها أفراد يريدون إخضاع المجتمع، أو على الأقل الاستفادة من وجودهم في مجتمع دون أن يقدموا لهذا المجتمع ما يتوقعه منهم، إن صالح المجتمع هو صالح الأفراد الذين يكونونه شريطة ألا نفهم من هذا المجتمع ذلك الكائن الخرافي (تنين هوبز) الذي يحتاج لنواب عنه يعبرون عن مصالحه التي ليست في الواقع إلاّ مصالحهم.

في هذه الحالة فإن المجتمع تفرض عليه رؤيا قلة

ومصالح قلة تدعي أنها الناطقة بلسان المجتمع الأخرس. وإذا كان صالح المجتمع لا يتعارض مع صالح أفراده إلا أن صالح أفراد منه قد يتعارض مع صالح المجتمع، وهذا يمثل خطورة العودة إلى أخلاق الاحتكار لو تمكن هؤلاء من المجتمع. ولكن المجتمع الذي نعنيه هو الذي في وجوده المعاش يقرر، يوصي، يراقب في مؤتمراته الشعبية يصيغ قوانينه ويبدع أخلاقه.

صدر من هذه السلسلة :

	العنوان	المؤلف
1	ـ محاضرات في النظريَّة العالميَّة الثالثة	د. رجب أبو دَبُّوس
2	ـ النظام الجماهيري ونظم الدِّيمقراطيَّات التقليديّة في العالم	حُسني الوحيشي الصادق
3	ـ نقد الفكر السِّياسي من خلال النظرية العالميَّة الثالثة	د. المدني علي الصّديق
4	ـ التنظيم الثوري	أحمد إبراهيم
5	ـ قراءة في الأدب الثوري	علي محمّد الأصفر
6	ـ في الحلِّ الاشتراكي	د. رجب أبو دبّوس
7	ـ الجديد	أحمد إبراهيم
8	ـ ضحايا ومحارق في محراب ربَّة الإرهاب	سالم إبراهيم بن عامر
9	ـ الحاجة إلى النّظام الاشتراكي الجماهيري الجديد	د. فرحات صالح شرننة
10	ـ الثّورة والدّولة	أحمد إبراهيم



الثمن
500 درهم داخل الجماهيرية